

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
**SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

# **SAPIENTIA**

**VOLUMEN LXIX**  
**FASCÍCULO 234**

**A. D. 2013**

**Buenos Aires**

# Artículos



MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

## ¿QUÉ SE NECESITA PARA LA SALVACIÓN? HOBBS VS. TOMÁS

«Todo lo necesario para la salvación está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes». *Leviathan*, 43

«Lo necesario para salvarse cae bajo el precepto de la ley divina. Siendo la confesión de fe algo afirmativo, no cae sino bajo el precepto afirmativo, y como tal se juzga su necesidad para la salvación». *S.Th.* II-II, q.3, a.2, c

«Sabido que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado». *Gálatas* 2:16

Las tres citas que encabezan este trabajo resumen, en cierto modo, lo que hemos de desarrollar a continuación.

Si partimos de la respuesta de Thomas Hobbes a la pregunta que titula la exposición, podemos decir que el filósofo inglés dedica el último capítulo de la Tercera Parte del *Leviathan*, denominada «*Of a Christian Commonwealth*», a tratar aquello que es necesario para que un hombre ingrese en el Reino de los Cielos<sup>1</sup>. Se inicia el capítulo aludiendo que el pretexto más frecuente de la sedición y de la guerra civil procede de la dificultad que tienen los súbditos, en un Estado Cristiano, cuando se presenta la alternativa de obedecer o bien a Dios o bien al hombre que es su soberano, cuando se trata de órdenes que entran en contradicción. Para Hobbes es evidente que debe obedecerse, en tal caso, el mandato divino. Pero de inmediato advierte que es difícil estar seguro si el mandato pro-

---

<sup>1</sup>*Leviathan* 43, *E.W.* III, «*Of what is necessary for a man's recetion into the Kingdom of Heaven*», pp.584-602. Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2<sup>o</sup> ed., 1966.

viene realmente de Dios o si alguien abusa del nombre de Dios para beneficio propio, pues así como hubo muchos falsos profetas entre los judíos, así también en la Iglesia de Cristo existen falsos maestros que diseminan doctrinas falsas para manejar al pueblo buscando su propio provecho. Éste es el motivo por el que Hobbes cree que es imprescindible enseñar qué es lo necesario y qué no lo es para la salvación eterna. Aquí es donde sentencia: «Todo lo necesario para la salvación está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes». Incluso agrega a la afirmación que lo último, si fuera perfecto, sería suficiente. Sin embargo, como todos somos culpables por desobedecer la ley de Dios, no solamente en el pecado original, sino incluso hoy día por nuestras propias transgresiones, se requiere de nosotros no solo obediencia de aquí en más, sino también remisión de los pecados pasados, remisión que es la recompensa por nuestra fe en Cristo<sup>2</sup>. A continuación Hobbes se pregunta ¿de qué leyes se trata? ¿Acaso debemos obedecer las leyes dadas a los judíos por manos de Moisés? Si no son esas leyes ¿cuáles otras deben obedecer los cristianos? A esto contesta que nuestra Salvador, Cristo, no nos ha dado nuevas leyes sino que nos ha instado a observar las leyes de naturaleza y las leyes de nuestros diversos soberanos. Textualmente afirma: «Las leyes de Dios no son otras que las leyes de naturaleza, de las cuáles la principal es que no debemos violar nuestra fe. Esto es una orden de obedecer a nuestro soberano civil, al cual hemos constituido por sobre nosotros por un pacto mutuo entre nosotros mismos»<sup>3</sup>. Además, agrega que la ley de Dios que ordena obedecer la ley civil, ordena consecuentemente obediencia a todos los preceptos de la Biblia, aclarando que solamente hay ley allí donde el soberano civil la promulga. Recién después de haber aclarado el tema de las leyes y la obediencia a las mismas, se dedica a analizar la cuestión de la fe, es decir a quién y por qué hemos de creer. Con respecto a lo primero, es decir a quién hemos de creer, Hobbes sostiene que debe ser una persona a la que hemos oído hablar, tal como Abraham, Isaac, Jacob y Moisés habían creído en Dios porque

<sup>2</sup> *Leviathan* 43, E.W. III, p.585.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.587.

Él mismo les habló sobrenaturalmente. Así también los apóstoles y discípulos creyeron en Cristo porque hablaron con Él. Pero todos aquellos que ni escucharon al Padre, ni oyeron al Salvador, pueden decir que creen en Dios porque creen en los apóstoles y, después de ellos, en los pastores y doctores de la Iglesia. De tal modo que la fe de los cristianos, desde el tiempo de nuestro Señor, está fundada en la reputación y autoridad de sus pastores, que no son otros que los soberanos cristianos, pues ellos son los supremos pastores y las únicas personas a quienes los cristianos escuchan hablar de Dios. Concluye el tema afirmando que si examinar las doctrinas para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas, siguiendo las enseñanzas de San Juan en su Primera Epístola 4:1, corresponde al supremo pastor, para quienes no tienen ninguna revelación particular, esa persona a quien deben creer, en cada estado, es el supremo pastor, es decir, el soberano civil<sup>4</sup>.

Esta visión secularista e inmanentista que acabamos de exponer con las mismas palabras de Hobbes motivaron a Eric Voegelin a ubicar al filósofo de Malmesbury entre los gnósticos de la modernidad. Cabe aclarar que el único intérprete que lo considera de este modo es Voegelin. Si bien en su obra *The New Science of Politics*, publicada en Chicago en 1952, inicialmente ubicaba a Hobbes como un crítico del gnosticismo puritano, contra el que también luchó Hooker, pues sostenía que Hobbes había advertido que la falta de una *theologia civilis* era la causa de las dificultades que acosaban al estado de Inglaterra durante la crisis puritana<sup>5</sup>, sin embargo afirmaba también que esa idea de abolir las tensiones de la historia mediante la difusión de una nueva verdad [esa *theologia civilis*], revelaba las propias intenciones gnósticas de Hobbes: el intento de congelar la historia en un reino último y eterno sobre esta tierra<sup>6</sup>. No obstante, el escrito en el que hace mayor referencia al gnosticismo de Hobbes es *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* del 1960. En este

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.588.

<sup>5</sup> VOEGELIN, ERIC, *La nueva ciencia de la política*, cap. VI «El fin de la modernidad», Buenos Aires, Katz, 2006, p.195.

<sup>6</sup> *Idem*, cap.V «La revolución gnóstica, el caso puritano», p.194.

escrito enumera seis notas características que, tomadas en conjunto, determinan lo central de una posición gnóstica moderna.

Paso a resumirlas:

- 1 Insatisfacción con la situación existencial en la que se está.
- 2 Creencia que los males de esa situación pueden atribuirse a que el mundo está constitutivamente mal organizado.
- 3 Creencia en que es posible la redención de los males de este mundo.
- 4 Creencia en que es preciso que el orden del ser se altere a lo largo de un proceso histórico. A partir del mundo defectuoso es necesario que se geste históricamente un mundo bueno.
- 5 Creencia en que una alteración del orden del ser, que tenga como efecto la redención, está al alcance de la acción humana.
- 6 Posibilidad de obtener el saber, la gnosis, acerca del método para la alteración del orden del ser en función de la redención de sí y del mundo. El poseedor de esta gnosis asume el papel de profeta<sup>7</sup>.

Un poco más adelante, en el apartado V de este escrito, Voegelin afirma: «en todos los movimientos gnósticos se trata de abolir la constitución del ser que se origina en el ser divino-trascendente y sustituirla por un orden del ser inmanente al mundo, cuya consumación se encuentra en poder de la acción humana. Ahora bien, el mundo, tal como nos ha sido dado, no se encuentra empero a disposición del hombre y su estructura no puede alterarse. Si bien este emprendimiento no es posible, se puede lograr que lo parezca»<sup>8</sup>. El intelectual gnóstico que quiere lograr esta alteración deberá omitir algún factor de la realidad. Aquí Voegelin pone tres casos, para él, representativos: la *Utopía* de Tomás Moro, el *Leviathan* de Hobbes y la

<sup>7</sup> VOEGELIN, E., «Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época», en *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009, pp.153-155.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp.168-169.

construcción de la historia de Hegel. Por motivos de tiempo y espacio, sólo abordaré el tratamiento que Voegelin hace de la doctrina hobbesiana. El filósofo político alemán sostiene que el factor que Hobbes deja de lado es el *summum bonum* como último fin<sup>9</sup>. Efectivamente, Hobbes niega que exista ese *summum bonum* al que se refieren los filósofos de la antigua moral (con referencia a la filosofía clásica aristotélica y a la escolástica), pero lo hace en el cap. 11 del *Leviathan* y no en la Introducción como sostiene Voegelin<sup>10</sup>, lo que da a ver que el filósofo alemán no tenía un conocimiento muy riguroso de la obra hobbesiana, o bien que cita de memoria. Luego de este comentario, continuamos la exposición de Voegelin quien indica que si no hay tal *summum bonum* la acción humana se ve privada del fin que le confiere racionalidad y, por tanto, solo puede concebirse como motivada por las pasiones. Si los hombres ya no orientan sus acciones hacia el bien supremo, para Voegelin, no queda otra posibilidad que considerar el estado social «natural». como la guerra de todos contra todos. De este modo Voegelin resume la doctrina hobbesiana indicando que la salida del estado natural belicoso y condicionado por las pasiones solo puede darse por vía de una pasión más fuerte que todas las demás, que frene la voluntad de atacar al otro y conduzca a la paz. Esa pasión para Hobbes sería el miedo al *summum malum*, el temor a la muerte violenta, a la que todos están expuestos en el estado de naturaleza. Hasta aquí Voegelin reproduce, con bastante fidelidad, la doctrina de Hobbes. A partir de este momento hace su propia interpretación indicando que «si los hombres no se dejan orientar a la convivencia pacífica por amor a un supremo bien divino, es preciso que sean coaccionados a aceptar el orden en sociedad por medio del temor al *summum malum* de la muerte»<sup>11</sup>. Para el filósofo alemán, Hobbes se había formado una imagen del hombre y de la sociedad bajo el influjo de la revolución puritana. A partir del caso de los sectarios puritanos había diagnosticado que la *libi-*

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.171.

<sup>10</sup> *Cfr. idem*: «por ello deja expresamente sentado en la introducción del *Leviathan* que en su construcción de la sociedad pretende dejar de lado el *summum bonum* de los “pensadores antiguos”».

<sup>11</sup> *Idem*, p.172.

*do dominandi* del revolucionario, que quiere someter a los hombres a su voluntad, subyacía a los esfuerzos para establecer el Reino de Dios. El «espíritu», que animaba a esos profetas armados no era el espíritu de Dios sino el ansia dominadora del hombre. Para Voegelin «Hobbes generalizó esta observación, enteramente correcta para el caso de los puritanos, e hizo de la *libido dominandi*, que es la apostasía en virtud de la cual el hombre reniega de su esencia y de Dios, una nota específica del hombre»<sup>12</sup>. En función de estos sectarios y revolucionarios que con sus actitudes fanáticas solo conducen a guerras civiles, Hobbes arguye —según Voegelin— que «es preciso que estos “orgullosos” que quieren dominar y hacer pasar su voluntad de poder como voluntad de Dios, deban ser doblegados por medio del Leviathan, del “Señor de los orgullosos”, que los mantiene a raya con su amenaza de muerte y los coacciona a aceptar el orden pacífico de la sociedad»<sup>13</sup>. En este punto es donde Voegelin hace entrar la sexta nota que antes enumerara para definir al gnosticismo moderno. Es decir, cuando la situación social de la guerra civil se extiende y no parece haber salida alguna, surge el pensador que posee la receta para el restablecimiento del orden y el aseguramiento de la paz perpetua. La sociedad, que ya no está ni en manos de Dios ni en las de sus miembros, cae en manos del pensador gnóstico. Así lo expresa Voegelin: «La *libido dominandi* que Hobbes diagnosticó en los puritanos celebra su triunfo supremo en la construcción del sistema que priva al hombre de la libertad y de la capacidad para ordenar por sí mismo su vida en sociedad...el pensador se convierte en el único que ofrece la redención del mal del “estado de naturaleza”»<sup>14</sup>. En el apartado siguiente, el VI del escrito que estamos analizando, Voegelin se pregunta por qué el pensador construye una imagen en contradicción con la realidad pues, más allá de las ansias de poder del pensador, la constitución del ser permanece tal cual es, no se modifica. Voegelin concluye que el resultado, por lo tanto, no es el dominio del ser sino la satisfacción de una fantasía<sup>15</sup>. Nuevamente se

<sup>12</sup> *Idem*, p.173.

<sup>13</sup> *Idem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.174.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.177.



pregunta qué beneficio trae tal satisfacción. Literalmente contesta: «este beneficio parece consistir en una firme certeza sobre el *sentido de la existencia humana*, un nuevo saber acerca del porvenir que está frente a nosotros y la creación de una base segura para la acción futura»<sup>16</sup>. Voegelin termina este trabajo contraponiendo esta certeza falsa a la verdad incierta que supone la fe cristiana, tal como se define en la *Carta a los Hebreos* 11:1: «como la sustancia de lo que esperamos y la prueba de lo que no vemos».

Si bien Tomás de Aquino consideró esta carta como auténticamente paulina, siguiendo a Dionisio y a Jerónimo, el P. Elders nos dice que los biblistas modernos estiman improbable que San Pablo sea el autor de la carta, tanto por las grandes diferencias de estilo como por el modo de argumentar. La carta parece haber sido escrita en Italia, tal vez en Roma, y contiene ideas y doctrinas que pueden haber sido inspiradas por el apóstol, pero el autor es desconocido<sup>17</sup>. Para Voegelin esta definición en la *Carta a los Hebreos* subyace en toda la exposición teológica de Tomás; pero además de esto prueba, para el filósofo alemán, que el hilo de la fe es tan delgado que, sin la gracia, no le da al hombre de la modernidad la seguridad y la certeza absoluta que éste busca. Así concluye: «La realidad del ser, tal como es conocido en su verdad por el cristianismo, es difícil de soportar y la fuga de una realidad que se ha avizorado claramente, tal como se da en las construcciones gnósticas, seguirá siendo siempre un fenómeno ampliamente difundido allí donde el cristianismo haya penetrado en una civilización»<sup>18</sup>.

Antes de pasar a la consideración tomista de lo necesario para la salvación, haré una breve evaluación de la visión voegelian de Hobbes. A partir del análisis detallado de las obras de Voegelin en las que hace referencia a Hobbes, no observo una lectura de primera mano rigurosa de sus obras, ni siquiera

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> ELDERS, L., «La lectura *Super Epistolam ad Hebraeos* de Sto. Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 41, Pamplona, p.787. Cfr: *Biblia de Jerusalém*, Introducción a la *Carta a los Hebreos*, Madrid, ed. Paulinas, 1988, pp.1530-1531.

<sup>18</sup> VOEGELIN, E., «Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época», *op.cit.*, p.180.

del *Leviathan*, pues confunde la introducción con el cap. 11, como ya he señalado; tampoco refleja la lectura de la Tercera Parte, ni siquiera del cap. 43 en el que, expresamente, Hobbes sostiene lo necesario para la salvación. Me atrevo a decir que expone un Hobbes de segunda mano, a partir de una lectura y visión tradicional, y se vale del secularismo e inmanentismo que se manifiestan en la Primera y Segunda Parte del *Leviathan* para tildarlo de gnóstico. No es que tal secularismo e inmanentismo no existan, pero, precisamente, hay textos en la Tercera y Cuarta parte que rechazan expresamente la posibilidad de crear y establecer un Reino de Dios en este mundo. Hobbes insiste en la promesa de Jesucristo de que el Reino de Dios se nos dará después de su segunda venida<sup>19</sup>. El tiempo entre la Ascensión y la Resurrección Final está marcado por el silencio de Dios y la ausencia de profetas autorizados que hablen en su nombre. Por ese mismo motivo sostiene que para salvarse basta la sola fe en que Jesús es el Cristo, siguiendo fielmente las enseñanzas paulinas. Ahora bien, en ausencia de profetas, el único que tiene poder para establecer los contenidos y dar las especificaciones a esa fe es el soberano civil<sup>20</sup>. Estudios contemporáneos, a los que desde luego no tuvo acceso Voegelin, muestran la dependencia que tiene la Tercera y Cuarta parte del *Leviathan* de la enseñanza paulina. La influencia de las Cartas Paulinas en el filósofo inglés para la inclusión del tema de la salvación es definitoria<sup>21</sup>.

Pasemos ahora al análisis de lo necesario para la salvación en la doctrina del Aquinate. El P. Sáenz nos da una perfecta síntesis en el estudio preliminar a la traducción del *In Symbolum Apostolorum, silicet «credo in Deum. Expositio»*.

<sup>19</sup> Hobbes distingue cuatro tipos de Reino de Dios: el Reino de Dios por Naturaleza (el que se extiende a todos los que reconocen el poder de Dios por medio de la razón); el Reino profético de Dios (el que se extiende sobre el pueblo judío, el pueblo elegido); el Reino de la Gracia (se extiende desde la Ascensión hasta la segunda venida de Cristo) y el Reino de la Gloria (se inicia con la segunda venida de Cristo que viene con todas su majestad a instaurar el verdadero Reino).

<sup>20</sup> FARNETI, ROBERTO, «Hobbes on Salvation», EN SPRINGBORG, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes Leviathan*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp.303-304: «He choose to play his theoretical game on a Pauline chessboard but comes up with a striking move: subjects have to have faith in Christ in order to be saved, but the contents and specifics of such a faith are determined by the sovereign».

<sup>21</sup> Cfr. FARNETI, R., *op. cit.*, pp.291-305.

Tres conocimientos son necesarios al hombre para la salvación, enseña Sto. Tomás: el conocimiento de las verdades que debe creer, el conocimiento de los bienes que debe desear y el conocimiento de las obras que debe hacer. El primero de esos conocimientos se compendia en el Credo, el segundo en el Padrenuestro y el tercero en la Ley divina que se resume en los diez mandamientos. Estos tres conocimientos se corresponden perfectamente con las tres virtudes teologales, la Fe (lo que se debe creer)<sup>22</sup>, la Esperanza (lo que se debe desear)<sup>23</sup> y la Caridad (lo que se debe hacer)<sup>24</sup>. Santo Tomás predicó una serie de sermones en Nápoles, un año antes de morir, en la iglesia de los Padres Dominicos, entre el 12 de febrero y el día de Pascua, 9 de abril de 1273, para enseñar a los fieles lo necesario para su salvación. Predicó en italiano y los dominicos enseguida lo tradujeron al latín, constituyendo tres opúsculos: *Comentario al Credo*, *Comentario al Padrenuestro* y *Comentario a los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos*. Nos concentraremos, por razón de tiempo y espacio en el *Comentario al Credo* también llamado *Símbolo de los Apóstoles*, pues es un signo de reconocimiento entre los cristianos que resume las verdades sustanciales de nuestra fe<sup>25</sup>. Tomás inicia el Prólogo del Comentario afirmando que lo primero que es necesario para el cristiano es la fe, que aporta cuatro bienes<sup>26</sup>. El primero de ellos es que por la fe el alma se une a Dios. El segundo bien es que por la fe se incoa en nosotros la vida eterna, que no es otra cosa que conocer a Dios. Este conocimiento empieza aquí por la fe, pero alcanza su perfección en la vida futura en la que conoceremos a Dios tal cual es. Aquí Tomás se apoya en la definición de fe, a la que ya aludimos, tomada de la *Carta a los*

<sup>22</sup> Cfr: *S.Th.*, II-II, q.1-16 (Tratado de la Fe).

<sup>23</sup> Cfr: *Ibidem*, q.17-22 (Tratado de la Esperanza).

<sup>24</sup> Cfr: *Ibidem*, q.23-46 (Tratado de la Caridad).

<sup>25</sup> Su origen se remonta a la época apostólica pues, en la predicación de los apóstoles, depositarios de la Revelación, está el fundamento de los doce artículos enunciados en el Credo. Sto. Tomás, en su *Comentario* analiza tanto los artículos del Credo breve o «Símbolo de los Apóstoles», como los agregados del Credo extenso o «Símbolo Niceno-Constantinopolitano», que tiene tal nombre porque surgió del Primer Concilio Ecuménico en la ciudad de Nicea, el año 325, convocado para enfrentar la herejía arriana, y del Segundo Concilio Ecuménico, el Concilio I de Constantinopla, reunido en el 481, para combatir nuevas herejías contra el Espíritu Santo.

<sup>26</sup> *In Symbolum Apostolorum*, Prologus, 1.

*Hebreos* 11:1: «La fe es la substancia de lo que esperamos». Aquí recurrimos, nuevamente, al luminoso artículo del P. Elders, quien se pregunta: «¿Por qué el texto define la fe por la esperanza, cuando dice que la fe es la substancia, la firme seguridad, de lo que esperamos?»<sup>27</sup>. La respuesta es que el objeto y el fin de la fe son lo mismo. Tomás dice que la voluntad mueve el intelecto a su acto, a su bien, pero la esperanza tiene como objeto suyo el bien. La explicación de que el texto dice «lo que esperamos» y no «las cosas que esperamos» es porque se trata de la visión de Dios que comprende los bienes que esperamos alcanzar. También Tomás contesta a la pregunta ¿qué significa substancia? indicando que por causa de su función la fe hace que las cosas que se esperan estén presentes en nosotros. Sujeta el intelecto al objeto que un día espera ver, mereciendo así llegar a su visión, que es la remuneración de la fe. Es algo propio de la fe hacer presente lo que uno cree que sucederá en el porvenir. El P. Elders añade que «la palabra sustancia expresa también algo de esencial, a saber, una anticipación de la visión completa de Dios, que es la esencia de la beatitud»<sup>28</sup>. El tercer bien es que la fe dirige la vida presente, pues para que el hombre viva bien es menester que sepa qué cosas son necesarias para llevar una vida virtuosa. Si tuviera que aprenderlas por el estudio solo podrían lograrlo algunos y después de mucho tiempo. La fe, en cambio -dice Tomás- nos enseña que existe un solo Dios, que recompensa a los buenos y castiga a los malos, que hay otra vida y cosas por el estilo. Estos conocimientos son suficientes para incitarnos a hacer el bien y evitar el mal. El cuarto bien es que por la fe vencemos las tentaciones. Nuevamente el Aquinate se vale de la *Carta a los Hebreos* 11:33: «Los profetas, por la fe, vencieron reinos». Con esto se refiere Tomás a que la fe nos permite vencer toda tentación sea que venga del diablo, del mundo o de la carne. Termina el Prólogo planteándose la objeción de lo absurdo que es creer en lo que no se ve y respondiendo a la misma. La primera respuesta apunta a la imperfección de nuestro entendimiento, pues si el hombre pudiese conocer perfectamente todas las realida-

<sup>27</sup> ELDERS, L., *op. cit.* p.801.

<sup>28</sup> *Idem.*

des visibles e invisibles sería necio creer en lo que no vemos. Pero al ser nuestro entendimiento tan débil lo insensato es no querer creer acerca de Dios sino solo lo que el hombre puede conocer por sí mismo. Luego argumenta que si el hombre no quisiera creer sino lo que conoce, no podría vivir en este mundo, pues ni siquiera creería que el hombre que es su padre lo sea realmente. Es necesario que el hombre crea a alguien en aquello que él no puede conocer perfectamente por sí mismo; y a nadie hay que creerle como a Dios, pues Él prueba con milagros que aquellas cosas que enseña la fe son verdaderas. La conversión de aquellos que adoraban a los ídolos y perseguían la fe de Cristo es un hecho milagroso. Y si alguien no lo creyera así, Tomás sentencia: «*Dico quod non potuit esse maius miraculum quam quod mundus totus sine miraculis converteretur*»<sup>29</sup>. Concluye el tema y el Prólogo afirmando que nadie debe dudar de la fe sino creer más en las verdades de la fe que en las cosas que ve, porque la vista del hombre puede engañarse, en cambio la ciencia de Dios es siempre infalible.

Muchos otros tópicos sobre la fe trata el Aquinate a lo largo de sus obras, pero en función de la brevedad de esta comunicación, solo puedo concluir comparando las respuestas de ambos filósofos para ver en qué concuerdan y en qué se diferencian. Indudablemente, ambos parten de las enseñanzas paulinas, tanto en *Romanos* 3:21-28, 5:1 como en *Gálatas* 2:16, 3:23-25 o *Efesios* 2:8-9, para establecer que la salvación es solo por la fe, es decir, sostener la gratuidad de la justificación. Pero mientras Hobbes, desde la visión de la Reforma pretende que esa fe sea un acto de creencia puramente individual, sin aceptar la predicación o mediación de ninguna iglesia, menos aún del Vicario de Cristo, el Aquinate entiende que esa fe se fortalece a través de las enseñanzas de la Iglesia y de los seguidores de los Apóstoles, sus discípulos, los doctores de la Iglesia y los simples predicadores y catequistas.

Hay otro punto en el que la diferencia es marcada, cuando Tomás de Aquino, siguiendo a *Santiago* 2:14-26 comprende que la fe debe mostrarse con las obras, entiende esas obras

<sup>29</sup> *In Symbolum Apostolorum*. Prologus, 8.

como la caridad, y así lo muestra en su *Tratado de la Caridad*. En cambio Hobbes entiende por obras, simplemente, la obediencia a las leyes emanadas del soberano civil, ya que la caridad no tiene lugar ni en la antropología ni en la *theologia civilis* hobbesiana.

# Índice

## Índice del Volumen LXIX

Fascículos 234

### ARTÍCULOS

- MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Lecturas contemporáneas de la Ley Natural*. . . . . 5-30
- EDUARDO ECHEVERRÍA, *The Views of Karl Popper and Joseph Ratzinger/Benedict XVI on a Theory of Rationality*. . . . . 31-72
- OLGA LARRE, *El problema de la eternidad del mundo en Siger de Brabante*. . . . . 73-94
- TIMOTHY TAMBASSI, *L'ontologia della persona. Il dualismo mente-corpo nella proposta di E.J. Lowe*. . . . . 95-126

### CÁTEDRA DERISI

- LEO J. ELDERS, S.V.D., *El Ser*. . . . . 129-148

### NOTAS Y COMENTARIOS

- OSCAR HORACIO BELTRÁN, *Santo Tomás y las razones de la fe*. . . . . 153-164
- JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN, *La oración cristiana y la nueva era*. . . . . 165-174
- MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER, *¿Qué se necesita para la salvación? Hobbes vs. Tomás*. . . . . 175-186
- PEDRO DANIEL MARTÍNEZ PEREA, *La sacra doctrina y el gnosticismo*. . . 187-198
- JOSÉ LUIS WIDOW LIRA, *La «tentación gnóstica» de la ética cristiana. El caso de algunos teólogos morales católicos contemporáneos*. . . . . 199-208

### BIBLIOGRAFÍA

- SANTA HILDEGARDA DE BINGEN O. S. B., *Scivias* Primera parte: *Lectura y comentario al modo de una lectio mediaevalis* por Azucena Adelina Fraboschi, reseña de Mario E. Sacchi. . . . . 211-211
- AZUCENA ADELINA FRABOSCHI, *Bajo la mirada de Hildegarda: abadesa de Bingen*, por Mario E. Sacchi. . . . . 212-212

ÍNDICE . . . . . 215

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN . . . . . 217-219